

Kultura i Wartości

ISSN 2299-7806


Nr 26/2018

---

<http://dx.doi.org/10.17951/kw.2018.26.367-383>

## *Lebenswelt* jako pojęcie kluczowe dla polityki

Gérard Raulet

 <https://orcid.org/0000-0002-0219-2128>

Semantyczne pole pojęcia „świat życia” rozciąga się na ontologię („bycie-w-świecie”), antropologię, biologię, nauki przyrodnicze w ogóle, a także na socjologię. Ale też można skonstatować pewien inflacyjny, dziennikarski sposób używania tego terminu, który jakby potwierdza jego potoczny, „życiowy” charakter. Stanowi to zarówno o jego sile, jak i słabości. Dlatego źródłowemu Husserlowskiemu pojęciu świata życia zarzucano, że jest mgliste czy wręcz sprzeczne. Oznacza ono przecież horyzont horyzontów, a ponadto za każdym razem horyzont osobisty, mój, który mnie, w moim byciu tutaj, łączy z horyzontami innych ludzi. Wychodząc od obserwacji, że Husserlowskie pojęcie już od początku jest narażone na krytyki ze strony nauki i kultury oraz że pozór bezpośredniej oczywistości, z którą wskazuje się na świat życia, szybko okazuje się reakcją na sytuację kryzysu – a mianowicie na *utratę* przejrzystości – próbuję w poniższym artykule przebadąć stosunek pojęcia świata życia do polityki oraz sprawdzić jego analityczną przydatność.

Słowa kluczowe: świat życia, polityka, Husserl, Habermas, Luhmann

---

Oryginał tekstu w języku niemieckim był publikowany w „Kulturze i Wartościach” w roku 2014, w numerze 12, s. 45–62: <http://kulturaiwartosci.umcs.lublin.pl/numery-archiwalne/numer-412-2014/>; <http://journals.umcs.pl/kw/article/view/641>. Przypisy i bibliografia zostały w przekładzie dostosowane do stylu Chicago [The Chicago Manual of Style (Notes and Bibliography)]. W przypisach i bibliografii, o ile to możliwe, podano polskie wydania [przyp. red.].

GÉRARD RAULET, profesor, Sorbonne-Université, Francja; e-mail: [gerard.raulet@paris-sorbonne.fr](mailto:gerard.raulet@paris-sorbonne.fr)

Na pytanie, czy można wymagać „od fenomenologii wskazówek dotyczących ufundowania sfery polityczności”<sup>2</sup>, odpowiedziano już dawno temu w różnego rodzaju dyskursach, które w mniej lub bardziej samowolny sposób posługiwały się Husserlowskim pojęciem pochodzącym z *Wykładu o kryzysie* (1935). Na przykład w pewnej gazecie czytamy, że „światy przeżywane pokoleń dryfują oddzielnie – czy to pod względem interesów, wartości czy autowizerunku“, a w odniesieniu do ludzi obarczonych migracyjnym tłem mówienie o światach przeżywania migrantek i migrantów jest potocznym sposobem użycia tego pojęcia.

Liczne socjologiczne i pedagogiczne publikacje lub programy wykładów umieszczają na swoich sztandarach pojęcie *Lebensweltu*<sup>3</sup>, tu i tam zapowiada się nawet „lekcje polityki zorientowane na świat przeżywany“. To „zorientowane na świat przeżywany“ roszczenie do używania pojęcia Lebensweltu jest w pełni uzasadnione. Mimo że Husserl nadał temu pojęciu status kategorii filozoficznej, to jego pochodzenie i dzieje – jak przekonuje Christian Bermes w retrospektywie z zakresu historii pojęć – były o wiele bardziej potoczne, nawet jeśli wiązały się z ważnymi, naukowymi dokonaniem<sup>4</sup>. Zasadniczo mamy tu do czynienia jedynie z powiązaniem „rzeczy“ najbardziej bezpośrednich, a zarazem najbardziej odległych, najbardziej potocznych i najbardziej metafizycznych: z powiązaniem życia i świata. W perspektywie teoriopoznawczej pojęcie świata przeżywanego należy ulokować w punkcie przecięcia ontologii („bycia-w-świecie), antropologii, biologii, nauk przyrodniczych, jak i socjologii. W zakres Husserlowskiego pojęcia *Lebensweltu*, któremu zarzucano rozmycie, a nawet sprzeczność, wchodzi wszak to, że jest ono horyzontem horyzontów – a do tego horyzontem, który łączy mnie w moim byciu-tutaj z horyzontem innych ludzi. „Husserl nie wyznacza nawet wyraźnej granicy między intersubiektywnością określoną przez świat przeżywania a intersubiektywnością transcendentálną i definiuje ją jako granicę historyczną, ale niejako wyposażoną w ponad- (względnie) w przed-historyczną strukturę”<sup>5</sup>. W mniejszym stopniu chodzi zatem o pytanie, czy takie szerokie użycie w ogóle

---

<sup>2</sup> *Lebenswelt und Politik. Perspektiven der Ph nomenologie nach Husserl*, red. Giovanni Leghissa, Michael Staudigl (Würzburg: K nigshausen & Neumann, 2007), 7.

<sup>3</sup> Por. Peter Martin Thomas, Marc Calmbach, *Jugendliche Lebenswelten: Perspektiven für Politik, P dagogik* (Berlin/ Heidelberg: Springer, 2013).

<sup>4</sup> Por. Christian Bermes, „Lebenswelt (1836–1936). Von der Mikroskopie des Lebens zur Inszenierung des Erlebens,” *Archiv für Begriffsgeschichte*, 2002, nr 44: 175–197.

<sup>5</sup> *ProtoSoziologie im Kontext. Lebenswelt und System in Philosophie und Soziologie*, red. Gerhard Preyer, Georg Peter, Alexander Ufig (Würzburg: K nigshausen & Neumann, 1996), 14.

jest uzasadnione, a bardziej o proste ustalenie, że zachowało się do dzisiaj socjologiczne i polityczne znaczenie pojęcia świata przeżywanego – czy to sensie ścisłe fenomenologicznym, czy też nie. Husserlowski *Kryzys* był przecież – nie wyważam tutaj otwartych drzwi – traktatem wybitnie politycznym: zarówno krytyką nauki, jak i kultury; przy czym można było mu zarzucić, że przez wąskie ujęcie krytyki nauki, filozofii i historiozofii traktat ten próbował odpowiedzieć na polityczny kryzys, używając do tego niewłaściwych (teorio-naukowych) środków<sup>6</sup>.

Opierając się właśnie na tym argumentcie Peter Tawny dochodzi do wniosku, „że filozofia nie powinna szukać odpowiedzi na kryzys w dziedzinie teorii nauki, lecz w swojej relacji do polityki”<sup>7</sup>. Do tego przyłącza się Andrzej Gniazdowski, który z kolei uznaje za możliwą politykę ugruntowaną fenomenologicznie, ponieważ kryzys politycznej świadomości płynie właśnie stąd, że dominujące nauki polityczne redukują swój przedmiot do czystych faktów: „fenomenologia politycznej świadomości powinna dlatego wynikać z radykalnej krytyki doświadczenia politycznego”<sup>8</sup>. Ta *relacja do polityki* wydaje mi się decydująca, a w każdym razie oferuje perspektywę, w której chciałbym zaryzykować podjęcie rozważań na temat użyteczności pojęcia świata przeżywanego do celów analitycznych i krytycznych.

## 1

Mój „Lebenswelt“ jako wyjściowy horyzont mojego (zwłaszcza) politycznego sądzenia posiada dla mnie, mimo wielości horyzontów, z których się składa, pewnego rodzaju samooczywistość: tworzy „wiedzę o“ opartą na wielu kontekstach odsyłania, których nie muszę wcale rozwijać, ani rozplątywać, aby podjąć decyzję czy wydać polityczny sąd.

---

<sup>6</sup> Por. Gérard Raulet, „Zur Kritischen Theorie Europas”, *Mesotes. Zeitschrift für philosophischen Ost-West-Dialog*, Wien, 1993, nr 2: 184–187. Przedruk w: Wolfgang Essbach (red.), *Welche Modernit t? Intellektuellendiskurse zwischen Deutschland und Frankreich im Spannungsfeld nationaler und europäischer Identit tsbilder* (Berlin: Verlag Arno Spitz, 2000), 57–61.

<sup>7</sup> Peter Tawny, „‘Unsere europäische Not’ – Sokrates bei Husserl und Patocka”, w: Giovanni Leghissa i Michael Staudigl (red.), *Lebenswelt und Politik. Perspektiven der Phänomenologie nach Husserl* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2007), 40.

<sup>8</sup> Andrzej Gniazdowski, „Die Krisis des europ ischen politischen Bewusstseins und die transzendente Ph nomenologie”, w: *Lebenswelt und Politik*, 69.

Problem tkwi przede wszystkim w tej samooczywistości, ale podwaja się na skutek tego, że właściwie nie jest lepiej, gdy relacje w świecie przeżywanym tracą – w wyniku modernizacji – na tyle swoją przejrzystość, że nie mają już żadnego wspólnego etosu, stąd należy go reaktywnie odtworzyć, aby zaradzić bezradności wobec politycznych decyzji. Andrzejowi Gniazdowskiemu nie chodzi przy tym o nic innego, aniżeli o „ontologię demokratycznego państwa prawa”<sup>9</sup>.

Ponowne sięgnięcie po zasoby rzekomo ostatecznych i niepodważalnych wartości może jednak przyjąć rozmaite, niekiedy skrajne formy, od obrony tożsamości narodowych po ochronę środowiska. Mechanizm jest znany, zanalizował go już na początku lat 60-tych Odo Marquardt w krytycznym artykule poświęconym powrotowi antropologii do centrum filozoficznej aktualności: w tej samej mierze, w jakiej narastają wątpliwości wobec filozofii dziejów, natura jawi się jako jedyna podstawa egzystencji człowieka<sup>10</sup>. Tym tłumaczę „zwrot ku światu przeżywanemu”.

Sam rozwój stanowisk teoretycznych wiąże się ściśle z fenomenami, które należy zanalizować, względnie rozwój ten jest ich konsekwencją. Również refleksja Habermasa z okresu, gdy toczył debatę z teorią systemów, miała swój udział w tym antropologicznym zwrocie, co wyraźnie ujawnia jej zwięźczenie w postaci *Teorii działania komunikacyjnego*. Przejmuje ona dziedzictwo stanowisk antropologii kulturowej, które począwszy od Cassirera po nauki o komunikacji ujmują człowieka jak *homo symbolicus* czy *homo comunicativus*. Przeciwstawia się ona teoretycznemu stanowisku, które można – jakkolwiek paradoksalnie by to nie zabrzmiało – potraktować jako alternatywną opcję antropologii filozoficznej. Możemy mianowicie postrzegać Gehlenowską antropologię między innymi jako źródło teorii „opanowywania kontyngencji” Hermanna Lübbego<sup>11</sup>. Również w słowniku teorii systemów można mówić o „redukcji złożoności” w perspektywie antropologicznej. Dla wszystkich tych teorii wspólne jest założenie, że stosunek człowieka do norm nie jest bezpośredni, lecz kształtuje się za pośrednictwem instytucji. Korzystając z tej naczelnej zasady, Gehlen, którego myślenie dojrzało w latach dominacji historyzmu, względnie debaty o historyzmie, chce ominąć relatywizm, któremu, jak sądzi, nie mogą stawić oporu ani nauki humanistyczne, ani

---

<sup>9</sup> Tamże, 81.

<sup>10</sup> Por. Odo Marquardt, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973), 369 i n.

<sup>11</sup> Hermann Lübbe, *Religion nach der Aufklärung* (Graz: Styria, 1986), 160 i n.

hermeneutyka tradycji. Luhmann, uczeń Schelsky'ego, idzie krok dalej, pomija nawet podmiot: to już nie człowiek odciąża się od swoich deficytów za pośrednictwem instytucji, lecz raczej same instytucje – będąc samowystarczalnymi „auto-poietycznymi” systemami – pozbywają się uciążliwej subiektywności. Na tym polega formuła „redukcji złożoności”, która niejako za jednym zamachem wyklucza szum świata przeżywanego. W ten sposób Luhmann przyswaja sobie główną tezę antropologii filozoficznej, nie przejmując jej balastu. W jej miejsce wprowadza pozytywizm prawny Kelsena i funkcjonalizm późnego Parsonsa.

Ta teoretyczna decyzja spowodowała, że u Luhmanna racjonalizacja postępuje niejako poprzez wykluczenie, podczas gdy u Habermasa napięcie na linii system – *Lebenswelt* definiuje ramy dziejów polityki i filozofii dziejów. Niedopuszczalnym uproszczeniem byłoby ograniczenie naszej prezentacji stanowisk do wspomnianych prawidłowości. U Husserla pojęcie *Lebenswelt* nie odnosi się tylko do danego nam, „naturalnego” świata – chociaż zwrot ku niemu wynikał z krytyki jednostronnego opisu rzeczywistości nauk pozytywnych<sup>12</sup> – lecz oznacza również do technicznie wytworzonego i zmienionego środowiska. Również u Habermasa pojęcie to nie jest wcale tak jednoznaczne, jak sugeruje schematyczne przeciwstawienie systemu (czytaj techniki, technologii) i *Lebensweltu*. Pod wieloma względami rzuca się w oczy zgodność z Husserlowskim, *refleksyjnym* pojęciem *Lebensweltu*. Albowiem naiwność tkwi, zdaniem Husserla, po stronie obiektywnych nauk. „Zapominają” one, że wszelka nauka ma swoje podłoże w świecie przeżywanym – co oznacza również, że każdy świat przeżywany ma swój udział *procesie* powstawania nauki. Według Husserla, rzeczy nie mają się bynajmniej tak, jak gdybyśmy mieli do czynienia z dualizmem opozycyjnych biegunów: zmiennego *Lebensweltu* oraz ahistorycznych i niezmiennych praw rozwoju nauki. Świat przeżywany jako podstawa każdej definicji relacji człowieka do świata jest raczej zawsze aktem poznawczym, jest ukształtowanym przez człowieka, praktycznym środowiskiem. Niewątpliwie w korzystniejszym położeniu wobec mitu radykalnego początku

---

<sup>12</sup> Por. Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1936). *Husserliana*, t. 6 (Den Haag: Springer, 1954).

i świata przeżywanego jako absolutnej naiwności<sup>13</sup> znajdują się ujęcia, które nawiązują do Plessnerowskiej teorii „ekscentrycznej pozycjonalności“ oraz wszystkie pokrewne koncepcje otwartości ludzkiego istnienia (po Blochowską antropologię „jeszcze-nie-świadomego“). Chodzi w nich bowiem o to, by w zmienności procesu historycznego odnaleźć trwałą pozycję, a nie o to, by odkryć wyspę niewinności. Granice oddzielające rzekomo ahistoryczny świat przeżywany od ukształtowanego przez człowieka socjokulturowego środowiska są niezwykle płynne. Dany z góry naturalny świat, który przyswaja sobie człowiek, stapia się z światem historycznie inkarnowanych projektów sensu.

Za Giovannim Leghissa i Michaeliem Staudiglem możemy nawet mówić o „historycznej strukturze świata przeżywanego“, o której piszą wspomniani autorzy w swoim wstępie do tomu *Lebenswelt und Politik*<sup>14</sup>. Do tej tezy mogła nawiązać kontynuacja fenomenologii zaproponowana przez Alfreda Schütza i Thomasa Luckmanna.

## 2

W tej mierze, w jakiej fenomenologia chce oświecić nauki odnośnie do tego, że nie istnieje absolutnie bezstronny i przednaukowy „byt w sobie“ natury, a to, co jawi się jako „naturalne“, wynika z bezrefleksyjnej habitualizacji, tak Habermasowski *Lebenswelt* może być „oglądany tylko *a tergo*“<sup>15</sup>. Z tego powodu Habermasowi chodzi o refleksyjne procesy wymiany między nauką racjonalnością a codziennym światem – a formułując to prościej: o recepcję i akceptację nauki oraz o naukową racjonalizację form życia. Albowiem we współczesnych społeczeństwach – coraz bardziej unaukowionych, zależnych od technologii *Lebenswelt* i nauka wchodzi coraz bardziej w relację wzajemnej korelacji. Techniczno-naukowy postęp staje się problemem, gdy zużywa zasoby świata przeżywanego, niczym właściwie ich nie zastępując i nie wyrównując strat. Przeciwnie,

---

<sup>13</sup> Na tę sprzeczność zawartą w ujęciu Lebensweltu, która przejawia się w konstrukcie regresu do absolutnego początku, wskazał Ernst Wolfgang Orth; por. tenże, „Sozialwissenschaften zwischen Metaphysik und Beschreibung. M glichkeiten und Grenzen der Ph nomenologie bei der Bestimmung des Menschen“, *Man and World*, 1989, nr 22: 133 i n.

<sup>14</sup> *Lebenswelt und Politik*, 10.

<sup>15</sup> Jürgen Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz (Kraków: Universitas, 2000), 339.



technika – jak pokazał Blumenberg w swojej teorii świata przeżywanego – może sama stać się częścią bezrefleksyjnego *Lebensweltu*<sup>16</sup>. Chodzi o nieprzerwany proces generowania sensu. Na przykładzie nowych technologii informatyczno-komunikacyjnych możemy udokumentować wzajemną zależność nauki i świata przeżywanego. To, czy i w jakiej mierze nowe medium okaże się skuteczne i pozyska nie tylko odbiorców, lecz zainicjuje dalsze zastosowania, zależy od „negocjacji” pomiędzy technicznym medium a społecznymi praktykami<sup>17</sup>. Istnieje „współdana [...] całość, która z góry określa tożsamości oraz realizowane w świecie przeżywanym projekty grup i jednostek”<sup>18</sup> i o tyle działa ona prerefleksyjnie, co jednak nie znaczy, że znajdujące się niejako „za plecami”<sup>19</sup> aktorów społecznych zasoby *Lebensweltu* same nie są historyczne czy kulturowe. *Lebenswelt* jest raczej jedynie „miejscem transcendentalem.”<sup>20</sup> W rzeczywistości świat ten przyjmuje konkretne formy konwencji językowych i wzorców interpretacyjnych, które w każdym akcie poznawczym i działaniu stanowią „wiedzę ukrytą w tle”. Dlatego Habermas przezwycięża w „quasi-transcendentalny” sposób (pozorną) sprzeczność Husserlowskiego ujęcia *Lebensweltu*. Tak samo jak dla Wittgensteina język służy do wyartykułowania doświadczenia, które jako takie pozostaje zawsze poza sferą komunikacji, tak dla Habermasa nie istnieje nie dający się zakomunikować świat przeżywany, który ulatniałby się wchwili, gdy próbujemy go przełożyć na język, niemniej jednak tworzy on horyzont każdej komunikacji: „działanie komunikacyjne jest uzależnione od kontekstów sytuacyjnych, które z kolei są wycinkami świata życia uczestników interakcji”<sup>21</sup>. W tym sensie Habermas powołuje się na Wittgensteina na początku drugiego *Rozważania wtrąconego* swojej *Teorii działania komunikacyjnego*<sup>22</sup>. Zamiast być mniej lub bardziej beczasowym od-

---

<sup>16</sup> Por. Hans Blumenberg, *Theorie der Lebenswelt*, red. Manfred Sommer (Berlin: Suhrkamp, 2010), 206 i n.

<sup>17</sup> Por. Gérard Raulet, „Neue Medien, neue Offentlichkeit?”, w: Wolfgang Hoffmann-Riem i Thomas Vesting (red.), *Perspektiven der Informationsgesellschaft* (Hamburg: Hans-Bredow-Institut, 1995), 34 i n.

<sup>18</sup> Tamże.

<sup>19</sup> Zwrot ukuty przez Habermasa, który zyskał szczególną popularność.

<sup>20</sup> Jürgen Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 2, tłum. Andrzej M. Kaniowski (Warszawa: PWN, 2002), 223–224.

<sup>21</sup> Tenże, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1, tłum. Andrzej M. Kaniowski (Warszawa: PWN, 1999), 463.

<sup>22</sup> Tenże, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 2, 211.

niesieniem historycznie minionego, przednowoczesnego porządku, świat przeżywany składa się z wiedzy ukrytej w tle, o której Wittgenstein pisze w rozprawce *O pewności*, a która stanowi podstawę każdej efektywnej komunikacji. Nie jest przypadkiem, że nawet w paralelnych teoriach, jak na przykład u Luckmanna, Weberowski „typ idealny“ stanowi zapalny punkt krytyki<sup>23</sup>. We wszystkich tych przypadkach chodzi o artykulację tego, co ogólne i szczegółowe – a dokładniej, o artykulację transcendentальной konstrukcji sensu i uwzględnienie pojedynczych przypadków, które bynajmniej nie dotyczą zastosowania, lecz są raczej typowe dla samej zależności konstrukcji sensu od świata przeżywanego. O tyle też pojęciowa para system/*Lebenswelt* ma dokładnie taką samą jedynie „idealnotypiczną“ ważność jak para pojęciowa wspólnota/społeczeństwo, która się z nią przecina, choć nie pokrywa się z nią całkowicie.

Chociaż teoria Habermasa pozbyła się balastu materializmu historycznego, nadal pozostaje na wskroś filozofią dziejów, ponieważ opiera się na dynamice racjonalizacji zasobów świata przeżywanego i rozwija *zorientowaną na historiozofię metateorię teorii społeczeństwa*, która jako taka nie bez racji może wysunąć roszczenie, że występuje jako namiestnik teorii krytycznej społeczeństwa.

Każda gra językowa jest aktem, który wyraża w języku to, co niewypowiadalne w wiedzy ukrytej w tle: każdy potoczny akt mowy zawiera refleksyjne odniesienia do tego, co niewypowiedziane i równocześnie jest zracjonalizowanym przekładem tego, co niewypowiadalne. „*Lebenswelt* jest osobliwą rzeczą, która rozpada się i znika na naszych oczach, jak tylko chcemy go ująć we fragmentach. *Lebenswelt* funkcjonuje z uwagi na procesy komunikacyjne jako zasób tego, co wnika w wyartykułowane językowo wyrażenia; ale w momencie, gdy owa ukryta w tle wiedza wnika w komunikację, gdy staje się wyartykułowaną wiedzą, a tym samym daje się krytykować, ztraca swój charakter pewności, charakter tła i niepodważalności, który mają struktury świata przeżywanego dla swoich uczestników”<sup>24</sup>. Na tym polega Habermasowska dialektyka racjonalizacji<sup>25</sup>. O tyle też dualizm systemu i świata przeżywanego jest niedającym się utrzymać uproszczeniem, a mianowicie już choćby z tego prostego powodu, że *Lebenswelt*, który został przyporządkowany sferze komunikacji, jako taki pociąga za sobą wyjaśnienie,

---

<sup>23</sup> Por. Thomas Luckmann, *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft* (Konstanz: UVK, 2007).

<sup>24</sup> Jürgen Habermas, *Die neue Unübersichtlichkeit* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985), 186.

<sup>25</sup> Por. Gérard Raulet, „Singularé Geschichten und pluralische Ratio”, w: Jacques Le Rider i Gérald Raulet (red.), *Verabschiedung der (Post-)Moderne* (Tübingen: Gunter Narr, 1986), 286 i n.



usprawiedliwienie, krótko racjonalizację. Właśnie ujęzykowanie świata przeżywanego zaprzecza z góry jego rzekomej dziewiczości. Jak ujął to precyzyjnie Waldenfels, *Lebenswelt* jest u Habermasa „komplementarny wobec działania komunikacyjnego”.<sup>26</sup> Świat przeżywany „jawi się jako horyzont, w którym zachodzi porozumienie, jak rezerwuar samooczywistości, przyjmowanych z góry przekonań, jako potencjał wiedzy, z którego kultura czerpie swoje tradycyjne wzorce interpretacyjne.”<sup>27</sup> O tyle jest on równocześnie tematyzowany i poddawany racjonalizacji przez komunikacyjne działanie. Tym samym jego zanik zachodzi w różnych horyzontach, które są w nim powiązane: tematyzacji nigdy nie podlega *Lebenswelt* jako całość, lecz zawsze tylko jego część: wycinki, które podlegają różnym kryteriom – prawdy, sprawiedliwości, szczerości - w zależności od tego, czy chodzi o fakty, społeczne relacje, czy przeżycia. Podczas gdy Waldenfels trzyma się w swojej interpretacji tego, że *Lebenswelt* pozostaje obecny w tle, ponieważ bez rezerwuaru ofert sensu komunikacja przebiegałaby tylko na jałowym biegu w ramach czysto proceduralnej racjonalności, my możemy przyjąć raczej założenie, że *Lebenswelt* stopniowo ulatnia się: na jego miejsce wkracza relatywność historycznego świata. W modelu Habermasa to rozróżnienie ma służyć temu, by oddać sprawiedliwość różnym modalnościom racjonalności, by wcielić inność i różnorodność w koncepcję racjonalności, nie otwierając drzwi historycznemu rozmiękczeniu i rozmazywaniu rozumu.<sup>28</sup> Ta desubstancjalizacja rozumu jest sama w sobie bez wątpienia zyskiem: uniemożliwia zrównanie rozumu z panującymi opiniami i tradycją, co oznaczałoby utratę racjonalności. „W im mniejszym stopniu rozstrzygnięcie spornych przypadków zostaje pozostawione władzy utrwalo-nych tradycji i w im większym stopniu obciążeni są nim sami uczestnicy, tym bardziej racjonalnie wypada to rozstrzygnięcie”.<sup>29</sup> Utwierdzenie i utrzymanie uczciwej wymiany w politycznej sferze publicznej byłoby niejako tym samym, co „świat przeżywany drugiego porządku” – „posttradycyjny *Lebenswelt*”. Nasuwa się jednak pytanie, czy świat ten stawi opór sferze *praxis*. Albowiem napotyka on problem normatywności: nie ma żadnego podmiotu dziejów, który jako nosiciel idei sprawiedliwego społeczeństwa mógłby przynajmniej ręczyć za uzasadnienie takiej normatywności. Dlatego jest wysoce wątpliwe, czy gwarancja uczciwego

---

<sup>26</sup> Bernhard Waldenfels, *In den Netzen der Lebenswelt* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985), 95.

<sup>27</sup> Tamże, 95 i n.

<sup>28</sup> Tamże, 117.

<sup>29</sup> Tamże, 96.

postępowania – to znaczy komunikacyjny odpowiednik legitymizacji jako jako metoda Luhmanna – może wystarczyć.

W tym kontekście pozycja Luhmanna jest o wiele bardziej realistyczna. Luhmann już wcześniej doszedł do zrozumienia tego, że również systemy funkcjonalne są systemami komunikacyjnymi. W teoretycznym klimacie lat 70-tych odbyła słynna debata Luhmanna z Habermasem, czego świadectwem jest jego przyczynek do dyskusji na temat sensu w socjologii<sup>30</sup>. Systemy mogą tworzyć i reprodukować jedynie za pośrednictwem komunikacji, ponieważ w istocie przekazują i opracowują struktury sensu<sup>31</sup>. Społeczeństwa posiadają semantykę, która składa się z zespołu środków lub form, za pomocą których obdarzają sensem możliwości, a przez to określają przeżycia i działania. Niektórym z tych form nadawania sensu Luhmann poświęcił nawet badania, które spotkały się z dużym zainteresowaniem, ponieważ odnosiły się nieoczekiwanie do takich obszarów życia jak miłość czy namiętność<sup>32</sup>. W obszarze intymnych relacji miłość odgrywa podobną rolę do tej, jaką odgrywa pieniądź w systemie ekonomicznym, władza w systemie politycznym lub prawda w systemie naukowym. Nawiązując do Talcotta Parsonsa Luhmann zmierza do tego, by zrównać funkcję i komunikację, podczas gdy Habermas postrzega komunikację zarazem jako antropologiczny paradygmat. Podczas gdy systemy, jak ujmuje je teoria systemów, dążą do redukcji złożoności i pełnią funkcję odciążającą, teoria społeczna musi uwzględnić złożoność społecznego świata, który teoria systemów postrzega jedynie jako „otoczenie”. Luhmann proponuje, aby ująć same dyskusje jako systemy, a przy tym wykluczyć postulat, że powinny one dążyć do konsensu<sup>33</sup>. Według niego, w dyskusji nie zawiera się żadna wewnętrzna logika, która z konieczności zmierzałaby do telosu zgody. Dyskusja dociera do swojego końca tam, gdzie zostaje przerwana przez reguły społeczne a nie z powodu reguł logicznych bądź semantycznych. Habermas uznaje natomiast za nieodzowne porozumienie co do tych norm, ponieważ „bez normatywnego tła rutyn, ról, socjokulturowo wyuczonych form życia, krótko: bez konwencji, [...]

---

<sup>30</sup> Niklas Luhmann, „Sinn als Grundbegriff der Soziologie”, w: Jürgen Habermas, Niklas Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971), 25–101.

<sup>31</sup> Tenże, *Funktionen und Folgen formaler Organisation* (Berlin: Duncker & Humblot, 1964), 190.

<sup>32</sup> Tenże, *Liebe als Passion* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982).

<sup>33</sup> Tenże, „Systemtheoretische Argumentationen. Eine Entgegnung auf Jürgen Habermas”, w: Habermas, Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, 330 i n.

pojedyncze dziaanie pozostaje nieokrelone<sup>34</sup>. Luhmann wychodzi od tego, że społeczny świat, jaki prezentuje realnoc *Lebensweltu*, jest raczej zakocającym szumem ta, od którego logika postępowania systemów próbuje się uwolnić. Przy tym wszystkim Habermas jest świadomy tego, że w momencie, w którym empiryczne zaplecze świata przeżywanego zostaje ujętykowane, problematyczna staje się niejawną wstępną wiedza. Wiedza ta zostaje „wystawiona” na ryzyko w podwójnym znaczeniu: mianowicie zostaje ujawniona, a jednocześnie zdana na porządek, w którym traci swój niepodważalny charakter oczywistości<sup>35</sup>. Dokladnie w tym punkcie pojawiają się zniekształcenia. Jeśli jednak „działanie komunikacyjne” jest zależne od przekładu, eksplikacji i racjonalizacji potencjalnej wiedzy, a to znaczy również – od zniekształceń, które się z tym wiaza, teoria działania komunikacyjnego musi rozgrywać rzeczywiste formy interakcji nie tylko na płaszczyźnie filozoficznej, lecz również socjologicznej, ponieważ „idealny konsens” jest zawsze przeniknięty i urzeczywistniony przez konsens empiryczny. Ponieważ rzeczywistoc społecznych interakcji jako taka stanowi materię i formę racjonalności<sup>36</sup>, ta powinna interesować się konkretnymi formami interakcji i od nich zaczynac. Jednakże odnosi się wrażenie, że nie tylko teoria systemów, ale również Habermasa teoria racjonalizacji nie spełniają tego wymogu.

### 3

Jeśli bezkompromisowo wyciągniemy konsekwencje z Habermasowskiego ujęcia relacji międy *Lebensweltem* a „systemem” (to znaczy systemami władzy, administracji i finansów), wtedy nie będziemy mogli przyjąc żadnego normatywnego momentu, który chroniłby przed przeobrażeniami procesu racjonalizacji. Normatywny konsens, którego wymaga społeczna integracja, musi być odzyskany z „kruchych sieci”<sup>37</sup> dominujących gier językowych. Problem, o który mi teraz chodzi, polega na tym, że w określonych historycznych konstelacjach wiedza

---

<sup>34</sup> J rger Habermas, „Was heisst Universalpragmatik? (1976),” w: *Vorstudien und Erg nzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984), 397 i n.

<sup>35</sup> Tenże, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 2, 720.

<sup>36</sup> Por. Gérard Raullet, „Critique de la raison communicationnelle”, w: Christian Bouchindhomme i Rainer Rochlitz (red.), *Habermas, la raison, la critique* (Paris: Editions du Cerf, 1996), 100–102.

<sup>37</sup> Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, 404.

ukryta w tle reaktywnie wysuwa się na pierwszy plan i prezentuje się tak, jak gdyby była dana z góry na wieczność i jak gdyby utrzymywała rzekomo Źródłowy, wiążący charakter. Relacja między *Lebensweltem* a racjonalizacją obraca się w swoje przeciwieństwo – na złość Habermasowskiej koncepcji komunikacji – i przebiega tak, jak gdyby mogła dać jeszcze rzeczywiste preracjonalne, przedpolityczne oparcie. W obliczu takiego „regresu do świata przeżywanego“, który postuluje nie-  
tkniętą naiwność, Hans Blumenberg mówił o „nieporozumieniu względem *Lebensweltu*“.

Nawet nostalgia za światem chronionym przed racjonalizacją jest w istocie reaktywna, nie apolityczna, lecz antypolityczna. Ta nostalgia ma udział w odpolitycznieniu publicznej przestrzeni. Podczas gdy publiczna przestrzeń była pasem transmisyjnym pomiędzy przeżytym światem i racjonalizacją, jej zasadnicze usunięcie przez technokratyzację administracji współwystępowało z prywatyzacją przestrzeni publicznej: lobby oblegają administrację i wkraczają w miejsce legislacyjnej władzy woli ludu, tak że protesty muszą wybierać inne kanały aniżeli te, które realizują demokratyczną dynamikę. W *Strukturalnych przeobrażeniach* sfery publicznej Habermas pokazał, że po dynamice parlamentarnej następuje coraz bardziej odpolityczniona forma politycznej jawności. Moim zdaniem kontynuacja jego rozważań w *Faktyczności i obowiązaniu*<sup>38</sup> oraz jego udział w amerykańskiej debacie na temat komunitaryzmu należy rozumieć jako następstwa tego ustalenia. Również dla Habermasa demokracja nie wybiera już drogi parlamentarnej reprezentacji. „Polityczna sfera publiczna“ przyjęła formę grup interesów, zrzeszeń i temu podobnych instytucji, które „oblegają“ państwo, by przekroczyć „służę“ prawa<sup>39</sup>.

Teraz jednak odpolityczniona sfera publiczna stała się w znacznej mierze medialną sferą publiczną i w tej właśnie mierze zakorzenia się społecznie i podlega politycznej instrumentalizacji. Nie ma odwrotu. *Lebenswelt* nie jest wspólnotą, którą T nnies i jeszcze Plessner mogli przeciwstawiać społeczeństwu, ponieważ sam został zupełnie „skolonizowany“ przez technikę i naukę (ponownie nawiązujemy do słownictwa Habermasa). Obecnie mamy natomiast do czynienia, by użyć formuły Ilji Srubara, z „wytwarzaną przez kulturę masową transcendencją, która

---

<sup>38</sup> Tenże, *Faktyczność i obowiązanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, tłum. Adam Romaniuk, Robert Marszałek (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, 2005).

<sup>39</sup> Gérard Raulet, *Apologie de la citoyennet * (Paris: Editions du Cerf, 1999), 105–114.

immanentnie zawiera się w codzienności<sup>40</sup>. Byłoby naturalnie fałszem interpretowanie Habermasa tak, jak gdyby opozycyjna para system/*Lebenswelt* i – na pierwszy rzut oka – przyporządkowanie komunikacji do *Lebensweltu*, które zaostreza tę opozycję, byłyby wyrazem jakiejś nostalgii za bezpiecznymi warunkami życia. Nostalgia ta nie dałaby się pogodzić z teorią racjonalizacji, która leży u podłoża jego zaangażowania w „niedokończony projekt nowoczesności“. To nasuwa pytanie o jej analityczny potencjał, to znaczy o jej powiązanie konkretnymi badaniami socjologicznymi. Ta sama wątpliwość, względnie ten sam dezyderat dotyczy zresztą również Honnetha, ponieważ bezpośrednia oczywistość potrzeby uznania nie chroni jego stanowiska przed niedostatkiem badań analitycznych.

Analityczny potencjał opozycji system/*Lebenswelt* Habermas wypróbował w nader istotnym kontekście, który musimy tutaj koniecznie przypomnieć. Opublikowany w 1979 tekst *Stichworte zur geistigen Situation der Zeit* przedstawia dość mroczny obraz politycznych stosunków i ideologicznych zasobów w czasach, które *ex post* określić możemy jako przejście do postindustrialnej, względnie postmodernistycznej formacji społeczeństwa. Habermas piętnuje w nim upowszechniające się rozumienie stanu normalizacji, zgodnie z którym, „kryzysy świadomości i motywacji nie są kryzysami, zakłócenia socjalizacji nie są zakłóceniami, sprywatyzowane, to znaczy przesunięte do sfery psychicznej konflikty nie są konfliktami, słabości politycznej kultury nie są słabościami, erozja systemów wartości nie jest erozją, naruszenia konstytucji nie są naruszeniami konstytucji, lecz jedynie lewicowym urojeniem wzmocnionym przez oddziaływanie mediów<sup>41</sup>. Ze swojej strony konstatuje natomiast „wyjałowienie komunikacyjnych potencjałów *Lebensweltu*“. Działania, które realizowane są poprzez media pieniądza, władzy i administracji, usamodzielniają się wobec tradycyjnego układu życiowych związków i marginalizują w coraz większym stopniu formy społecznej integracji, które zależą od wartości, norm i komunikacyjnie osiągniętej zgody. „Nakładanie się form ekonomicznej i administracyjnej racjonalności na obszary życia, które podporządkowane są intuicjom moralno- i estetycznie-praktycznej racjonalności, prowadzi do swojego rodzaju *kolonizacji świata przeżywanego*“<sup>42</sup>. Akurat w tym

---

<sup>40</sup> Ilja Srubar, „*Das Politische und das Populäre. Die Herstellung alltagsimmanenter Transzendenz durch die Massenkultur*,” w: *Lebenswelt und Politik*, 229–243.

<sup>41</sup> Jürgen Habermas, *Stichworte zur „Geistigen Situation der Zeit“* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979), 18.

<sup>42</sup> Tamże, 28.



kontekście pojawiają się fenomeny, które Habermas z zasady uznaje za niemal „surrealistyczne“ i wobec których pod koniec lat 70., jak my wszyscy, pytał jeszcze, czy „stanowią one tylko przejaw regresu“, czy są to raczej ruchy eksperymentatorskie (*Suchbewegungen*)<sup>43</sup>, to znaczy czy można na nich opierać nową relację między teorią a praktyką. Chodzi o „procesy odr znorodnienia“ i „symbiotyczne formy“ w praktyce życia codziennego, których ambiwalencje budzą na pierwszy rzut oka wątpliwość: „autonomistyczne ruchy, które rodzą się w etnicznych, konfesjonalnych, regionalnych konfliktach“<sup>44</sup>, alternatywne projekty, które – jak ruch feministyczny – nawiązują do historycznego ruchu emancypacyjnego, niemniej jednak zaczynają być częściowo partykularne lub – jakbyśmy dzisiaj powiedzieli – „komunitarystyczne“, słowem są wiązką krytycznych, często heterogenicznych potencjałów, które „nie dają się zorganizować“. Oto wypowiedź, którą jestem skłonny interpretować w kategoriach ściśle marksistowskich: te ruchy nie są w stanie zorganizować na tyle silnego protestu, aby powstrzymać erozję normatywnych zasobów świata przeżywanego i stać się alternatywnym źródłem normatywności.

Dlatego też uzasadnione *a priori* wymogi grup interesów przyjmują z konieczności neo-populistyczne formy, kiedy nie są uznawane przez tradycyjną, demokratyczną dynamikę, chociaż są integralnym składnikiem społeczeństwa obywatelskiego. Ryzykując wywołanie szoku, nie dostrzegam żadnej *strukturalnej* różnicy między żądaniami zwolenników *Front National*, którzy lgną do przestarzałego światooobrazu a komunitarystycznymi żądaniami, których źródłem są deficyty w integracji. Dokładnie dlatego ruchy te spotykają się razem przy urnach wyborczych, co ponownie mogliśmy zauważyć w wyborach samorządowych w kwietniu 2014, a czego ilustracją krótko przedtem były nader groteskowe epizody protestów bretońskich „czerwonych beretów“ przeciwko opłatom na rzecz ekopodatku dla transportu ciężarowego. Jedynym pozytywnym aspektem, który można odnaleźć w neo-populistycznych rewoltach i zainscenizowanym przez nie oburzeniu, jest ożywienie „motłochu“. Medialnym motłochem jest (choć brzmi to szokująco) *lud*, będący jednocześnie najsłabszym i najsilniejszym elementem „systemu“. Jeśli chcielibyśmy poddać dokładnej analizie artykulację potrzeb tego medialnego motłochu za pomocą pokrewnych mu pojęć, to kategoria Lebensweltu

---

<sup>43</sup> Tamże, 35.

<sup>44</sup> Tamże, 24 i n.



okaże się dobrym punktem wyjścia dla uzasadnienia teorii populizmu. Neopopulizm jawi się jako *przeciwieństwo* ożywienia wspólnoty: jako syndrom nieodpartego zużycia zasobów świata przeżywanego.

*Z języka niemieckiego przełożył Rafał Michalski*

## Bibliografia

- Bermes, Christian. „Lebenswelt (1836-1936). Von der Mikroskopie des Lebens zur Inszenierung des Erlebens”. *Archiv für Begriffsgeschichte*, 2002, nr 44: 175–197.
- Gniazdowski, Andrzej. „Die Krisis des europäischen politischen Bewusstseins und die transzendente Phänomenologie”. W: *Lebenswelt und Politik. Perspektiven der Phänomenologie nach Husserl*, red. Giovanni Leghissa, Michael Staudigl, 67–90. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2007.
- Habermas, Jürgen. „Was heisst Universalpragmatik? (1976)”. W: Jürgen Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, 353–440. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.
- Habermas, Jürgen. *Die neue Unübersichtlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.
- Habermas, Jürgen. *Faktyczność i obowiązywanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*. Tłum. Adam Romaniuk, Robert Marszałek. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, 2005.
- Habermas, Jürgen. *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*. Tłum. Małgorzata Łukasiewicz. Kraków: Universitas, 2000.
- Habermas, Jürgen. *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1. Tłum. Andrzej M. Kaniowski. Warszawa: PWN, 1999.
- Habermas, Jürgen. *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 2. Tłum. Andrzej M. Kaniowski. Warszawa: PWN, 2002.
- Habermas, la raison, la critique*, red. Rainer Rochlitz. Paris: Editions du Cerf, 1996.
- Hermann Lübbe, Hermann. *Religion nach der Aufklärung*. Graz: Styria, 1986.
- Husserl, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie (1936)*, *Husserliana*, t. 6. Den Haag: Springer, 1954.
- Lebenswelt und Politik. Perspektiven der Phänomenologie nach Husserl*, red. Giovanni Leghissa, Michael Staudigl. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2007.
- Luckmann, Thomas. *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft*. Konstanz: UVK, 2007.
- Luhmann, Niklas. „Sinn als Grundbegriff der Soziologie”. W: Jürgen Habermas, Niklas Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, 25–38. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971.

- Luhmann, Niklas. *Liebe als Passion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982.
- Luhmann, Niklas. *Funktionen und Folgen formaler Organisation*. Berlin: Duncker & Humblot, 1964.
- Marquardt, Odo. *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.
- ProtoSoziologie im Kontext. Lebenswelt und System in Philosophie und Soziologie*, red. Preyer Gerhard, Georg Peter, Alexander Ufig. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1996.
- Raulet, Gérard. „Singuläre Geschichten und pluralische Ratio”. W: *Verabschiedung der (Post-)Moderne*, red. Jacques Le Rider, Gérard Raulet, 275–292. Tübingen: Gunter Narr, 1986.
- Raulet, Gérard. „Zur Kritischen Theorie Europas”. *Mesotes. Zeitschrift für philosophischen Ost-West-Dialog*, 1993, nr 2: 184–187.
- Raulet, Gérard. „Neue Medien, neue Öffentlichkeit?”. W: *Perspektiven der Informationsgesellschaft*, red. Wolfgang Hoffmann-Riem, Thomas Vesting, 31–46. Hamburg: Hans-Bredow-Institut, 1995.
- Tawnt, Peter, „‘Unsere europäische Not’ – Sokrates bei Husserl und Patocka”. W: *Lebenswelt und Politik. Perspektiven der Phänomenologie nach Husserl*, red. Giovanni Leghissa, Michael Staudigl, 33–48. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2007.
- Thomas, Peter Martin, Marc Calmbach. *Jugendliche Lebenswelten: Perspektiven für Politik, Pädagogik*. Berlin/Heidelberg: Springer, 2013.
- Waldenfels, Bernhard. *In den Netzen der Lebenswelt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.

## Summary

### Lifeworld as a politically relevant notion

The semantic field of the notion of the “lifeworld” extends onto ontology (“being-in-the-world”), anthropology biology, life sciences in general, as well as sociology. Meanwhile, however, is another, journalistic and inflationary, usage of the term spread in everyday life, which in a way confirms its informal, “lifelike” character. This is both a strength and a weakness. That’s exactly why the Husserlian notion has been accused of being vague or downright contradictory. Indeed, it means a horizon of horizons, and in every instance a personal horizon, one of my own, which connects me, in my being-here, with the horizons of others.

The present text departs from the observation that the Husserlian notion involves since the beginning a culture-critical as well as a science-critical potential, and that the appearance of direct obviousness that is so typical of the reference to the lifeworld quickly turns out a reaction to a crisis, and specifically a *loss* of transparency. It attempts to examine the relation between the notion of the lifeworld to politics and tests its analytical usefulness.

Keywords: lifeworld, politics, Husserl, Habermas, Luhmann

## Zusammenfassung

### Lebenswelt als politisch relevanter Begriff

Das semantische Feld des Lebensweltbegriffs dehnt sich auf Ontologie („In-der-Welt-Sein“), Anthropologie, Biologie, Naturwissenschaften überhaupt, sowie auf Soziologie aus. Mittlerweile ist aber auch ein inflationärer journalistischer Gebrauch festzustellen, der gleichsam den umgangssprachlichen, „lebensweltlichen“ Charakter des Lebensweltbegriffes bestätigt. Dies macht zugleich seine Stärke und seine Schwäche aus. Dem originären Husserl'schen Lebensweltbegriff selbst hat man deshalb seine Verschwommenheit oder gar Widersprüchlichkeit vorgeworfen, bezeichnet er doch einen Horizont von Horizonten – und zudem einen jeweils persönlichen, den meinigen, der mich in meinem Hier-Sein mit den Horizonten anderer Menschen verbindet.

Von der Beobachtung ausgehend, dass der Husserl'sche Begriff von Geburt an sowohl wissenschafts- als auch kulturkritisch beladen ist und dass der Schein unmittelbarer Selbstverständlichkeit, mit der auf die Lebenswelt verwiesen wird, sich rasch als Reaktion auf eine Krisensituation – nämlich auf einen *Verlust* der Übersichtlichkeit – entpuppt, wird im folgenden Aufsatz versucht, das Verhältnis des Lebensweltbegriffs zur Politik und seine analytische Brauchbarkeit zu hinterfragen.

Schlüsselworte: Lebenswelt, Politik, Husserl, Habermas, Luhmann

Information about Author:

GÉRARD RAULET, Professor, Paris-Sorbonne University, France; e-mail: [gerard.raulet@paris-sorbonne.fr](mailto:gerard.raulet@paris-sorbonne.fr)

